Montchrestiens Tragödien
und die
stoische Lebensweisheit

(Teildruck)

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
genehmigt von der Philosophischen Fakultät
der Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Berlin

Von

Kurt Willner
aus Berlin-Johannisthal

Tag der mündlichen Prüfung: 17. 12. 1931

Tag der Promotion: 9. 5. 1932

Dr. Emil Ebering, Berlin NW 7, Mittelstraße 29.

267

Referenten: Professor Dr. Eduard Wechssler
Professor Dr. Max Dessoir

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät kommt hier nur ein Teil der Arbeit als Dissertation zum Abdruck. Die vollständige Arbeit erscheint im Verlag von Dr. Emil Ebering als Heft der Zeitschrift „Denkform und Jugendreihe", herausgegeben von Prof. Dr. Eduard Wechßler.

Meinen Eltern

Vorbemerkung.

Die Arbeit ist entstanden in ernster Bemühung um einen Dichter, der zweifellos zu den merkwürdigsten und anziehendsten, aber auch verkanntesten Gestalten Frankreichs um 1600 gehört. Es ist versucht worden, den Dramatiker und seine Tragödien wahrhaft zu verstehen, d. h. in den Geist einzudringen, der Persönlichkeit und Werk beseelt, und zugleich auch die oft verborgenen und selten klar erfaßten Beziehungen zu erkennen, die den Dichter mit seiner Zeit und die Zeit mit seinem Werk verbinden. Es soll ein Versuch sein, ein Anfang, der vielleicht etwas dazu beitragen mag, das Verständnis für jene Zeit zu fördern. Das gesteckte Ziel erforderte eine genaue Beschäftigung mit dem Text, ein tiefes Eindringen in die Begriffswelt des Dichters, es erforderte eine geduldige Auseinandersetzung — fast wäre man geneigt zu sagen: ein geduldiges Ringen — mit dem oft nicht ganz geschmeidigen Stoff.

Abkürzungen.

Montchrestien:	M.
Hector:	H.
La Reine d'Escosse:	Esc.
La Cartaginoise:	Cart.
Les Lacènes:	Lac.
Aman:	A.
Susane:	Sus.
La Bergerie:	Berg.
Traité de l'Oeconomie Politique:	Oecon.
Garnier:	G.
La Troade:	Tro.
Porcie:	Porc.
Cornelie:	Corn.
Marc Antoine:	Ant.
Antigone:	A.
Les Juifves:	Juif.
Hippolyte:	H.
Jodelle:	Jod.
Cleopatre Captive:	Cleop.
Didon Se Sacrifiant:	Did.
Seneca:	S.
Epistulae Morales:	ep.

Die andern Abkürzungen sind verständlich aus dem Text.

Inhalt.

Seite

I. Stoa und Epikur: ihre Bedeutung für die Entwicklung des französischen Geistes im 16. Jahrhundert 5

II. Die Tragödien Montchrestien's sind vom Standpunkt der praktischen Lebensweisheit aus zu betrachten 16

III. Vorbemerkungen über die Denkformen Montchrestiens 25

IV. Mensch und Schicksal 32

V. Das rationale Denken:

1. Stoische Vernunftauffassung 38

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41533918_0185

I. Stoa und Epikur: ihre Bedeutung für die Entwicklung des französischen Geistes im 16. Jahrhundert.

Es ist ein Wahngebilde unserer Tage, daß jeder Denker sich seine Fragen selber stellen, seine Gegenstände selber wählen könne. Die wahren und wirklichen Aufgaben sind aufgegeben: sie stehen uns entgegen und fordern Antwort. Es sind nicht subjektive Forderungen, sondern objektive Erfordernisse; nicht das, was jemand gefällt, sondern das, was allen not tut.“

(E. Wechssler: „Die Generation als Jugendreife und ihr Kampf um die Denkform.“ S. 50.)

Für die Geschichte der französischen Nationalität war das 16. Jahrhundert überaus bedeutsam, denn in ihm begann sich die Eigenart des französischen Denkens herauszubilden, das in seinem innern Wesen stark beeinflußt ist von stoischer und epikureischer Geisteshaltung. Diese Entwicklung des französischen Geistes, die besonders kräftig um die Jahrhundertmitte einsetzte, vollzog sich unter mannigfaltigen Kämpfen religiöser und politischer Art, die aber wiederum das Eindringen und die Aufnahme des hellenistischen Gedankengutes erleichterten. Vor allem wichtig war hierfür die Periode von 1550 bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts, die darum unser besonderes Interesse beansprucht.

Beherrscht wurde diese Epoche vor allem von dem Gegensatz der beiden Konfessionen, die sich lange Jahre bekämpften, ohne daß eine von ihnen einen endgültigen und vollständigen Sieg erringen konnte. Zwar hatten die alten kirchlichen und politischen Gewalten auch schon vor der Jahrhundertmitte das

Vordringen des reformierten Glaubens und die Befreiung des einzelnen von der Hierarchie der mittelalterlichen Kirche zu verhindern gesucht. Doch zu ernsten Kämpfen führten die Gegenmaßnahmen erst eigentlich nach dem Tode Franz I. (1547). Es wäre verkehrt, wollte man die Gegensätze, die hier aufeinanderprallten, nur vom religiös-dogmatischen Standpunkt aus betrachten. Der menschliche Geist, der sich eben damals aus der Gebundenheit des mittelalterlichen Denkens lösen und sich nur auf seinen eigenen krafterfüllten Glauben, auf sein eigenes Wahrheitsuchen verlassen wollte, mußte bald auch mit den staatlichen und politischen Mächten in Konflikt geraten, die aus vielen Gründen ein Interesse an der Aufrechterhaltung der alten kirchlichen Hierarchie hatten. So verbanden sich mit den religiösen Gegensätzen bald auch Streitigkeiten politischer und staatlicher Art. Die Basis des Kampfes wurde ungeheuer erweitert, und es gab bald keine religiöse Frage mehr, die nicht sofort auch zu einer Frage der Staatsautorität geworden wäre[1].

Der Kampf wurde von beiden Seiten mit großem Eifer geführt und erfüllte Jahrzehnte hindurch das Land mit den furchtbarsten Kriegswirren und Greueltaten — man denke an die Bartholomäusnacht 1572 —, ohne daß die Staatsgewalt oder die kirchlichen Autoritäten die Ordnung wieder herzustellen imstande gewesen wären. Vielmehr wurde gerade von den beiden kirchlichen Parteien, die doch jede das Christentum wahrhaft verkörpern wollten, der Kampf immer wieder von neuem geschürt und Stimmen überhört[2], die zum Frieden und zur Versöhnlichkeit mahnten.

Die Reformation hatte ihrem Wesen nach viel von echtem Renaissancegeist in sich. Ihre Begründer hatten sich an antikem Gedankengut geschult, und so nahm einer der bedeutendsten unter ihnen — Calvin — viel davon mit in seine neue Lehre hinüber. Aber diese war nicht fähig, nun an die Stelle der alten kirchlichen Einheit eine neue Einheit der Kirche und des Glaubens zu setzen. Besonders in Frankreich konnte sie nie daran denken, das ganze Land für sich zu erobern. Sie mußte vielmehr den

1. Vgl. L. von Ranke: Französische Geschichte, Bd. 1, S. 110.
2. ibid. S. 175, 186, 202.

zermürbenden Kampf mit der alten sich jetzt auch erneuernden Macht aufnehmen und hatte dazu meist noch die Regierungsgewalt gegen sich. Sie war in den blutigen Wirren oft in Gefahr, ganz unterzugehen.

Zugleich mit den reformatorischen Ideen drang aber in unmeßbarer Fülle das Gedankengut der Antike in Frankreich ein und bewirkte eine vollständige Umänderung aller Welt- und Lebensanschauungen. In vielem waren diese beiden neuen Richtungen verbündet, stützten sich und bereiteten sich den Weg, aber in vielem auch ging die Renaissance in Frankreich über das, was die Reformation wollte, weit hinaus und stand ihr wie der alten kirchlichen Weltanschauung ablehnend gegenüber. Der Gegensatz zwiscchen Antike und jeder Art von Christentum war ebenso stark wie der zwischen Reformation und Katholizismus.

Bis zur Jahrhundertmitte schon hatte man fast alle antiken Schriftsteller übersetzt[3] und damit ihre Gedanken weiteren Volkskreisen zugänglich gemacht. Freilich war all das, was jetzt den Menschen als neue wiedergefundene Weisheit erschien, schon zum größten Teil den Gelehrten des Mittelalters bekannt gewesen. Doch war das Erbe der Antike damals eingefügt in das wohl geordnete, einheitliche System der mittelalterlichen Metaphysik und dienstbar gemacht dem Imperium Gottes auf Erden[4]. Als im 15. und 16. Jahrhundert diese Einheit durchbrochen wurde durch ein neues Lebensgefühl, da hörte auch dieses Untertänigkeitsverhältnis, in dem die Antike zur Theologie gestanden hatte, auf, da entdeckte man die Antike gewissermaßen wieder neu, erkannte ihre Eigenwertigkeit, ihre besondere Einheit, und viele fanden in ihr zugleich Vorbild und Kraft für eine neue Lebensgestaltung. Die beiden christlichen Bekenntnisse verloren um so mehr die innere Berechtigung, den Menschen eine gesicherte Weltanschauung zu geben, als sie sich gerade zu der Zeit, wo sie Stärke und Kraft zur Abwehr fremder Ideen besonders nötig hatten, in gegenseitigem Bruder-

3. Vgl. Neubert: Französ. Lit. von der Renaiss. bis zur Revolution. (In Walzels Handb. d. Literaturwissenschaft.)

4. Vgl. Wilhelm Dilthey: Auffassg. u. Analyse des Menschen im 15. u. 16. Jhdt. (Arch. f. Gesch. d. Philos. Bd. 4, S. 607—623.)

kampf schwächten und damit die absolute Wahrheit ihrer Lehren besonders in Frage stellten[5].

So löste sich um 1550 in Frankreich die Dichterschule der Plejade geistig vollkommen von der Kirche und vom Christentum überhaupt und sah in der Lebensanschauung der Antike ihr einziges nachahmenswertes Vorbild. Im Lebensgenuß, in feiner epikureischer Daseinsfreude fanden ein Ronsard, ein Du Bellay und ihre Freunde zugleich höchste Lebensweisheit[6]. Sie dokumentierten damit nicht allein ihre Trennung von der bis jetzt autoritativ aufrecht erhaltenen Weltanschauung der alten Kirche, sondern schieden sich ebenso streng von dem neuen nach Geltung strebenden reformierten Bekenntnis. Was konnte außerdem die Dichter und Denker mehr zur antiken Philosophie treiben als die Greueltaten, die unzähligen Blutopfer, die die Schlachtfelder Frankreichs bedeckten? Was konnte ihnen klarer beweisen, daß es eine einheitliche christliche Weltanschauung nicht mehr gab, daß das Christentum somit nicht genügte, die Menschen zum Frieden, zur Einheit und zur Tugend zu führen?[7] Die christlichen Kirchen trugen selbst die größte Schuld, daß sich viele der besten Denker geistig von ihnen lösten oder daß sie, wenn sie den christlichen Anschauungen noch treu blieben, doch zum mindesten in der antiken Philosophie Trost und Zuflucht suchten.

Am fernsten stand dem Christentum die Lehre Epikurs, die, wie schon angedeutet, vor allem von der Plejade übernom-

---

5. Vgl. Perrens: Les Libertins, S. 38.

Et c'est à ce moment critique où le doute s'insinuait d'autant mieux qu'il était moins prêché qu'on voyait l'orthodoxie et l'hétérodoxie enseigner concurremment à des adorateurs du même Dieu qu'ils doivent s'entr'égorger pour des nuances dans les formes de l'adoration. s. auch S. 39.

6. Vgl. Neubert: op. cit. S. 254 ff.

7. Ein vernichtendes Urteil über die Kirche fällt Du Vair in seinem Traité d. l. Const. I 113: *Quant à l'Eglise, qui devoit être la mère de la piété, l'exemplaire des bonnes moeurs, le lien de tous les autres ordres, l'on l'a déshonorée et diffamée tant qu'on a peu, rendant les plus grandes charges et prélatures la récompense des plus viles, voire des plus sales ministères de la Cour. Tellement que l'impiété et l'ignorance se sont en beaucoup d'endroits assises au thrône de la sainteté et vérité, et rendu l'ordre odieux par le vice de ceux qui y estoient préposez.*

men wurde. In nicht geringerem Maße drangen jedoch auch stoische Lehren in Frankreich ein und wurden von vielen Dichtern und Denkern vertreten. Allerdings kümmerte man sich hierbei wenig um die Metaphysik, sondern was man nötig hatte, waren vor allem praktische Anweisungen für das Leben. Man suchte eine neue sichere und feste Ethik[8], denn diese brauchte man damals besonders in den Wirren der Religionskriege und der Zeit des schlimmsten Niedergangs der staatlichen Gewalt. So erklärt es sich, daß sich das ganze Interesse auf den Menschen selbst konzentrierte[9], denn ihm wollte man eine neue feste Stellung im Leben sichern, er sollte wissen, wie er sich im Glück und Unglück verhalten mußte. Dazu gehörte, daß man den Menschen genau kannte, daß man seine Leidenschaften und Triebe, seine Tugenden und geistigen Kräfte erforschte, um das zu entdecken, was ihm Kraft zum Kampf mit dem Schicksal geben konnte. Man fand dafür bei Epikur und den Stoikern, vor allem bei Seneca, Epiktet und Marc Aurel reichlich Anleitung.

Allerdings ist es kaum möglich, unter den Dichtern und Denkern, die zuerst ihre Geisteshaltung an der Antike orientierten, reine Typen eines Epikureers oder eines Stoikers zu entdecken. Sie übernahmen meist aus beiden Systemen Gedanken und verschmolzen sie zu einer ihnen persönlich angepaßten Einheit. Das beste Beispiel ist Montaigne. Erst in den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts wurde die Stoa in höherem Maße als zuvor Vorbild für eine Reihe von Denkern, die in den Weisheitslehren eines Seneca, Marc Aurel und Epictet Kraft und Trost fanden. Denn die Not des Landes war durch die langen Jahre inneren Haders und religiöser Kämpfe unendlich groß geworden[10]. So schrieb der Holländer Joest Lips, dessen Schriften großen Einfluß in Frankreich ausübten, 1584 seinen *Traité de la constance,* der bis 1594 18 Aus-

---

8. Vgl. Ed. Wechssler, Molière als Philos. S. 20 ff. u. Ed. Wechssler: Sind die Franzosen die echten Erben d. althellenischen Geistes? (Grenzboten 1918 2. Viert. S. 115—126.

9. Vgl. Fritz Neubert, Antikes Geistesgut i. d. frz. Lit. seit der Renaissance. (Jahrb. f. Philologie I 1925.)

10. Vgl. Fritz Neubert: ibid.

gaben erlebte. Der Staatsmann und Philosoph Du Vair verfaßte neben andern aus stoischer Geisteshaltung erwachsenen Schriften 1588 *La Saincte Philosophie,* 1591 *Manuel d'Epictète, 1594 Traicté de la Constance et Consolation ès Calamitez publiques,* 1599 *La Philosophie morale des Stoiques.* 1595 schrieb Honoré d'Urfé seine *Epistres morales* (ed. 1598), in denen er Seneca nachahmte[11]. Malherbe verfaßte um das Jahrhundertende seine *Consolations* und übersetzte am Anfang des neuen Jahrhunderts die Werke Senecas[12] — man könnte die Reihe der Namen und Werke noch weiter fortsetzen.

Alle diese Denker standen in bewußtem Gegensatz zu den Epikureern ihrer Zeit, obwohl deren Lehre in vielem der Stoa ähnlich und die Verbindung zwischen beiden durchaus möglich war (Montaigne). Aber der Gegensatz zwischen beiden Weltanschauungen wurde verschärft durch die Stellungnahme der Kirche, die in den Epikureern ihre geschworenen Feinde sah[13], während es dagegen nicht allzu schwer fiel, Beziehungen zwischen Kirchenlehre und Stoa herzustellen, beide aneinander anzugleichen. Joest Lips und Du Vair z. B. versuchten, die enge Verbundenheit von Stoa und Christentum zu beweisen, indem sie viele stoische Gedanken christlich ausdeuteten. Denn die Gefahr, daß die Stoa durch ihren Kultus der ratio zur Laienmoral und damit zur tiefen Trennung von der christlichen Lehre führte, war immerhin vorhanden[14]. Diese Entwicklungsmöglichkeit bespricht Zanta in seinem Werk über die Stoa in Frankreich, und er sieht in der geistigen Haltung von Du Vair und Joest Lips die Gefahr der Trennung beseitigt und die Syn-

---

11. Raymond Thamin sagt von ihm: *Il a été fait stoïcien par l'expérience de malheurs publics et privés.*

12. Vgl. L. Lalanne: Oeuvres de Malherbe, Paris 1862, Einleitung S. 43: *Ce qui semble dominer chez loi, c'est une sorte de philosophie stoique qu'il avait peut-être puisée dans Sénèque et qu'il aimait à manifester par le mépris de toutes les choses que l'on estime le plus en ce monde, mépris dans lequel il comprenait malheureusement l'art même où il excellait.* Noch um die Mitte des 17. Jhdts. war der Einfluß stoischen Denkens sehr stark. So verfaßte Balzac 1652 seinen *Socrate Chrétien.*

13. Vgl. Ed. Wechssler: Molière als Philosoph.

14. Vgl. auch Fortunat Strowski: Pascal et son temps I S. 124.

these verwirklicht. Er sagt in seinem abschließenden Urteil:[15] *„... le néostoïcisme nous apparaît comme la réaction du christianisme contre le stoïcisme qui tend en quelque sorte à le supplanter“.*

Der entscheidende Einfluß, den Stoa und Epikur im 16. Jahrhundert auf die französische Geisteshaltung ausübten, blieb von jener Zeit an immer wirksam auf das französische Denken.

---

15. Vgl. L. Zanta: *La renaissance du Stoicisme au XVIe siècle* S. 333.

II. Die Tragödien Montchrestien's sind vom Standpunkt der praktischen Lebensweisheit aus zu betrachten.

In dieser Zeit der kämpfenden Weltanschauungen, der sich befehdenden Konfessionen wuchs Antoine de Monchrestien auf. In dieser Zeit der stärksten geistigen Spannungen, in der eine allgemein anerkannte Wahrheit nicht mehr bestand, in der vielmehr alles ungeklärt war und jeder Mensch persönlich sich eine für ihn gültige Erkenntnis suchen und damit zu einer Kampfstellung dem Leben und Schicksal gegenüber durchringen mußte, empfing unser Dichter stärkste Eindrücke von der Verwirrung im geistigen und staatlichen Leben. Im Alter von 21—29 Jahren, von 1596—1604, schrieb er seine sechs Tragödien, also ungefähr in der Zeit, in der besonders viele Schriften erschienen sind, die stoischer Geist erfüllte. Damit hatte sich Montchrestrien einer Dichtungsgattung zugewandt, die die damalige Anschauung für besonders geeignet hielt, moralische Lebens- und Weisheitsregeln zu geben[1] und die daher in Jahren der Not und Unruhe ähnlich wie andere Trost- und Mahnschriften eine besondere Zeitverbundenheit gewinnen mußte. Faguet sagt: *On a remarqué avec beaucoup de justesse qu'il y a chez la plupart de nos écrivains un fonds de raison pratique qui reparaît à travers toutes les créations de l'imagination et de la sensibilité. Nous aimons à enseigner, à écrire pour prouver, à mettre l'art au service d'une vérité. Nos écrivains, nos artistes même sont volontiers moralistes. Ces inclinations nous les avons portées au théâtre plus qu'aucun autre peuple.* Das auf Montchrestien angewandt heißt also, daß er als tragischer Dichter eine bestimmte Wahrheit vertreten konnte und lehren sollte, auch in

1. Vgl. Faguet: *La Trag. fr. au XVIIe s., 1883.* S. 17, 18, 20, 40-42, 50.

einer Zeit, vergessen wir es nicht, deren Schatz an unangefochtenen Wahrheiten nicht mehr groß war, die sich vielmehr in allem durch eine große Unsicherheit auszeichnete. Von diesem Standpunkt aus betrachtet, muß die Dichtung Montchrestien's eine ganz besondere Zeitbedeutung gewinnen, und es wird uns so möglich, sie in die geistige Bewegung des 16. Jahrhunderts einzuordnen[2]. Wir werden daher zuerst an Hand der eigenen Aeußerungen Montchrestiens prüfen, ob er wirklich seine Tragödien in dem Sinne verstanden wissen will, wie Faguet es in den oben angeführten Sätzen angedeutet hat. Wenn wir das beweisen können, dann ist es klar, daß seine Tragödien aus einem fest umgrenzten Denken erwachsen sein müssen, dann ist die geistige Haltung, die seinen Werken zugrunde liegt, eigentlich das Wichtigste, was verstanden und erklärt werden muß. Es drängt sich jedoch sofort die Frage auf: Woher gewann Monchrestien eine sichere Wahrheit, eine feste Lebensweisheit, die er in seinen Tragödien vertreten, die auch zugleich für alle Menschen gelten konnte? Muß nicht jeder, der lehren will, selbst eine sichere Weltanschauung erworben haben, die ihm in allen Fährnissen den richtigen Weg weist?. - Alle diese Fragen sind bis jetzt nie gründlich untersucht worden und doch kann es nur auf diesem Wege möglich sein, zu einer gerechten Würdigung des Dichters zu gelangen. Selbst Faguet, für den eine Betrachtung dieser Art am nächsten lag, spricht davon fast gar nicht und begnügt sich in seiner Arbeit mit der Erklärung allerhand anderer, oft nicht sehr wesentlicher Dinge. Er sagt von Montchrestien: *Montchrestien est avant tout un élégiaque* und *il a une vive et tendre sensibilité*[3]. Einer gerechten Würdigung näher kommt das Urteil Lansons: *Dans son œuvre Monchrestien nous paraît animé d'un esprit d'ordre et de paix. Il*

2. Im Jahre 1630 schrieb Godeau in seinem Discours über Malherbe von der Aufgabe der Dichtkunst: *La poésie arrive à sa fin, qui est d'instruire et de plaire, d'une façon toute particulière. Car elle cache sous l'écorce de la fable ce que les autres sciences proposent à découvert, pour rendre les vérités qu'elle publie plus vénérable par ce voile qui les couvre et se donner entrée dans l'esprit avec moins de peine par le contentement qu'il reçoit d'une fiction ingénieuse.* (Oeuvres de Malherbe I 376.)

3. Vgl. Faguet: op. cit. S. 333.

est profondément chrétien. Il traite la tragédie avec un esprit fort religieux . . .[4]. Wie weit dieses Urteil im einzelnen stimmt, haben wir jetzt noch nicht zu besprechen. Sehr allgemein gehalten ist auch das Urteil Petit de Julleville's: *Le trait commun qui distingue ses tragédies, c'est l'effort vers la grandeur stoïque et le culte de l'héroïsme*[5]. Erst Neubert deutet in seinem Aufsatz in der Wechssler-Festschrift ein gerechteres und umfassenderes Verständnis Monchrestien's und seiner Tragödien an, wenn er zur Erklärung des constance-Begriffes bei Corneille auf die Dramatiker und Philosophen des 16. Jahrhunderts zurückgreift. Er sagt: „Schon jetzt aber sei festgestellt, daß z. B. die enorm zunehmende Bereicherung des Dramas durch den constance-Begriff, für die ja auch der Roman des 16. Jahrhunderts Parallelen liefert, lediglich ein kräftiger Ausdruck des in diesen blutigen Zeiten sich bildenden und wachsenden Neustoizismus ist"[6].

Prüfen wir Montchrestien's Äußerungen über seine Tragödien, so erkennen wir, daß er sie ganz in dem oben besprochenen Sinne verstanden wissen will, und er weist uns damit, ohne daß wir seine Tragödien vorher selbst zu kennen brauchen, sofort den Weg zum richtigen Verständnis. In seiner zweiten Widmung an den Prinzen Condé sagt er: *C'est d'une emulation des actions genereuses que sont éveillées, nourries et fortifiées en nos ames ces estincelles de bonté, de prudence et de valeur, qui comme un feu divin sont meslées en leur*

4. Vgl. Gust. Lanson: La litt. fr. sous Henri IV: A. de M. (Rev. d. deux mondes, Paris 1891, t. 107 S. 369.)

5. Vgl. P. de Julleville: Einl. z. Ausg. Monchrestien's v. 1891, S. XVIII.

6. Vgl. F. Neubert: Zur Wort- und Begriffskunst der französischen Klassik (E. Gamillscheg: Berl. Beitr. z. roman. Philol. I 1929, Wechssler-Festschrift S. 176).

Von andern Schriftstellern, die über Montchrestien gehandelt haben, sei nur noch Jules Duval angeführt: Mém. sur A. de Montchrestien, Paris 1868: *C'est qu'elles* (d. h. *les tragédies) se recommandent par une grande élévation d'esprit qui se remarque tant au choix des sujets, éminemment dramatiques, qu'à la hauteur des pensées et à la noblesse des sentiments qui anime les personnages, qui inspirent les actions. Il a, dit M. Joly, les allures et la trempe d'un stoïcien et son style a les qualités d'une telle âme. Très souvent concis, ferme, plein de relief et d'énergie.*

essence. De là se tire le fruit des exemples, que ces miracles de l'une et de l'autre fortune fournissent abondamment. Leur vie et leur mort est comme une escole ouverte à tous venans, où l'on apprend à mespriser les choses grandes de ce monde, seule et divine grandeur de l'esprit humain, et à tenir droite la raison parmi les flots et tempestes de la vie, seul et plus digne effet qui depende de nostre disposition. Montchrestien will also, daß seine Tragödien helfen und beraten und die Lebensweisheit vermitteln sollen, die sich in den Stürmen des Schicksals bewährt. Schon in diesen wenigen Sätzen wimmelt es von Begriffen, die einer ganz bstimmten Philosophie angehören müssen und deren Klärung unbedingt notwendig ist. Wir können, ehe wir das nicht getan haben, niemals Monchrestien's Tragödien richtig verstehen. Wie sollen wir uns z. B., um nur einige Begriffe herauszunehmen, den Satz erklären: . . . *Cés estincelles de bonté, de prudence et de valeur, qui comme un feu divin sont meslées en leur essence?* Oder: wie vertragen sich miteinander *fortune* und *notre disposition?* Alles daß muß sich herleiten lassen aus einem bestimmten Denken, aus dem heraus Montchrestien seine Tragödien gedichtet hat und das er zugleich seiner Zeit vermitteln wollte. Sein Denken steht aber in enger Beziehung zu dem ihm umgebenden Leben. Nie dürfen wir vergessen, daß die Weisheit, die er seiner Zeit verkündet, für die aktive Lebensgestaltung nutzbar gemacht werden soll Darum verbindet Montchrestien, wie wir das aus den angeführten Sätzen sehen, seine Lehren immer mit praktischen Beispielén, mit dem Leben selbst. Seine Philosophie ist kein abstraktes Denksystem, sondern Lebensphilosophie, sie ist daher nur in unlösbarer Verbindung mit dem Leben recht zu verstehen. Denn der tätige Mensch sucht in dieser Philosophie Anleitung für seine Lebensführung[7], durch die sich die Lehren, die er verwirklichen will, rechtfertigen müssen. Daß Montchrestien uns seine Lebensweisheit durch die Tragödie verkündet und nicht durch eine philosophische Abhandlung, in der sich Beispiel und Lehre leicht vereinigen lassen, muß uns die Dichterpersön-

7. Vgl. Groethuysen: Philos. Anthropologie, S. 47.

lichkeit Montchrestiens nur noch interessanter erscheinen lassen. Denn wir dürfen nie vergessen, daß hinter den scheinbar von allen persönlichen Empfindungen freien Versen der Tragödien, eine Persönlichkeit steht, die sich selbst mitten im Lebenskampf befand und die rastlos nach neuer fester Wahrheit, nach einer neuen Lebensphilosophie strebte. — Doch hören wir Montchrestien weiter. In der Vorrede zur Cartaginoise stehen folgende Sätze: *Je propose cest exemple non seulement aux princes, mais à tous hommes pour leur montrer combien est incertaine leur felicité, et que quand ils pensent estre parvenus au comble de leurs desirs la fortune se iette à leur traverse, et les précipite en des miseres autant facheuses qu'inesperées.* Ähnlich in der Vorrede zu den Lacènes: *Dont tu pourras apprendre qu'une bonne ame est plantee en si ferme assiette, que nul accident de fortune ne peut l'ébranler, et que les traits du mahleur tombent tous rebouchés aux pieds de la vertu, sans la blesser en aucune sorte.*

Aus dem vorher Besprochenen wird ohne weiteres klar, daß die Wahrheiten, die Montchrestien lehren will, nicht durch persönliche Erlebnisse, sondern durch strenges Denken von ihm erworben sind. Sie müssen aber ihre Berechtigung im Leben erweisen. Darum kann er sich *à tous hommes* richten und ihnen seine Erkenntnis verkünden. Man sieht hier, wie eine solche Einstellung jeder andern, vor allem jeder kirchlich und dogmatisch gebundenen überlegen sein mußte. Denn weder die katholische noch die reformierte Kirche konnten seit ihrer Trennung noch Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben, da jede die Wahrheiten der anderen durch enge dogmatische Abschließung von sich fern hielt. Wir haben nun hier das überaus interessante Ergebnis, daß ein junger Dichter im Bewußtsein seiner Erkenntnis gewissermaßen das für sich in Anspruch nahm, was bis jetzt nur die katholische Kirche für sich in Anspruch genommen hatte: nämlich, daß seine Wahrheiten für alle Menschen gelten sollten, für Katholiken und Reformierte. Alles, was der Mensch lernen mußte über die *bonne âme* und über die *vertu,* sind Wahrheiten, feststehend und unveränderlich. Würde es sich sonst überhaupt lohnen, sie zu lernen? Montchrestien bezweckt im Grunde nichts anderes als die römischen Stoiker

mit ihren Abhandlungen, als ein *Du Vair* in seinem *Traité de la constance* oder ein Charron in seiner Schrift De *la sagesse*. Er strebt nach einer neuen Lebenskunst, wie ein Erasmus[8] am Anfang, ein Joest Lips und ein Du Vair gegen Ende des 16. Jahrhunderts[9]. Es wird klar, daß alles andere, was uns heute vor allem am Drama fesselt: Charakterschilderung, theatralische Wirksamkeit, Stileigentümlichkeiten, Komposition, für Montchrestien eine wesentlich geringere Bedeutung haben mußte als für uns. Freilich sind auch sie unserer Beachtung wert, aber eine Betrachtung seiner Tragödien muß zuerst von der Lebensweisheit und ihren Lehren ausgehen, die ihnen zugrunde liegen, und nicht umgekehrt anfangen, wie es bis jetzt fast alle Interpreten getan haben. —

Daß Montchrestien dieses Ziel ganz fest und ernsthaft im Auge hatte und daß seine Tragödien nicht etwa „hohle rhetorisch-lyrische Übungen“[10] seiner Jugend waren, beweist eine Stelle aus seinem ungefähr 10 Jahre später geschriebenen *Traité de l'Oeconomie politique,* die bis jetzt noch gar nicht beachtet worden ist und die meiner Ansicht nach zweifellos auch auf seine eigene Tätigkeit als Tragödiendichter zurückweist. Wegen der Wichtigkeit sei die ganze Stelle angeführt: . . . *je me declarerois ennemy juré des sacrées Muses si je passois sous silence le noble art de l'imprimerie par lequel sont produits en lumiere et consacrés à l'éternité des siecles les labeurs de tant de doctes hommes, par lequel nous sommes instruits en tous nos devoirs, par lequel Dieu se communique à nous et nous à luy, par lequel nous est donnée la cognoissance des choses divines et humaines, par lequel nous conversons familierement avec tous les plus grands hommes de tous les aages, par lequel la memoire de tant de beaux esprits est conservée, par lequel nous sommes loüez à l'advenir, si nous faisons choses dignes de loüange et par lequel vous mesme devez esperer d'estre immortels.* (M. Oecon. 88—89.) Die von den Musen erfüllten

8. Vgl. Zanta S. 90 und ferner Groethuysen S. 188.
9. Vgl. Zanta S. 94.
10. Vgl. Kipka: Maria Stuart im Drama der Weltliteratur. S. 116.

Männer sind also *doctes hommes,* die uns Lebensweisheit lehren: d. h. Pflichten und Tugenden, Kenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge. Zugleich machen sie uns mit großen Männern bekannt und loben oder tadeln, je nach Verdienst. Hat Montchrestien wohl ein anderes Ziel in seinen Tragödien gehabt als dieses? Die innere Verwandtschaft mit einem wahrhaften *docte homme,* dem man das Philosophentum nicht absprechen kann, *Du Vair,* wird offensichtlich, wenn wir neben die schon zitierte Stelle aus der zweiten Widmung Montchrestien's an Condé einen Absatz aus Du Vair's *Philosophie des Stoïques* stellen: *Car comme la passion vient de dehors dedans nous, et y entre avec l'image du suiet qui s'offre, aussi la nature nous a remparé au dedans contre cet effort, d'une puissance pour y resister, si nous nous en voulons servir. Pour fortifier cette puissance ayons quelques beaux preceptes, et courtes sentences touchant chaque passion, dont nous puissions couvrir la raison, et arrester comme par une tranchee, les premiers et soudains mouvemens de l'ame; qui la voudraient forcer. Et pour rendre les preceptes plus forts et plus difficiles à fausser garnissons les encore des beaux et loüables exemples de ceux qui se sont genereusement comportez en semblables occasions. Car l'exemple de la vertu des autres est un gage à la nostre, et leur loüange nous est une exhortation à leur ressembler.* (Phil. Sto. 693.) Die Weisheitslehren, die Du Vair uns gibt, will er an heroischen Vorbildern für uns noch nützlicher, noch überzeugender machen. Hat Montchrestien eine andere Absicht? Sind die Helden seiner Tragödien nicht auch die großen Vorbilder, die seinen Lehren noch mehr Geltung verleihen?[11].

So verstanden auch die Zeitgenossen Montchrestien's Tragödien. Sie erkannten besser als viele moderne Interpreten, worauf der Dichter vor allem Wert legte und worauf der Leser besonders achten muß. Bosquet z. B. rühmt Montchrestien, daß er sich nicht wie einige wenig ernsthafte Dichter mit der Abfassung von Liebesliedern beschäftige, daß er seine Dichterkraft

11. Vgl. Groethuysen über die „Grundlagen einer Lebensphilosophie" in „Phil. Anthropol." S. 49.

nicht auf oberflächliche, lasterhafte Schriften verschwende[12]. Was konnte edler und würdiger sein, als seinem Volke in Zeiten der Not treu zur Seite zu stehen, besonders damals, als Frankreich seit langem *un théatre sanglant de toute cruauté* war? Wie konnte Montchrestien seine Pflicht dem Vaterlande gegenüber besser erfüllen als dadurch, daß er seinen Leidensgenossen an heroischen Vorbildern die innere Festigkeit zeigte, die sie so nötig brauchten? Bosquet sagt:

Il a voulu monter sur la Tragique Scene,
Et chanter l'incertain de la grandeur humaine,
Monstrer, qu'il n'y a point en ce monde d'appuy,
Enseigner le bonheur par le malheur d'autruy,
Representer des grands les peines et les fautes,
Et le malheur fatal des puissances plus hautes.
Faire voir aux effets que le pouvoir humain
N'empesche point les coups de la divine main:
Les iugemens de Dieu au peuple faire entendre,
Enseigner les vertus, et les vices reprendre,
Afin de n'estre veu seulement bien-disant,
Mais aussi que chacun profite en lisant.

Aus diesen Versen wird es nun ganz offenbar, daß auch Montchrestien als Tragödiendichter ein wahrer *docte homme* sein muß, ein *docte homme,* der feste Ansichten über Menschen, Welt und Schicksal verkündet, aus denen seine Zeitgenossen Nutzen ziehen sollen. Sein Denken beschäftigt sich mit denselben oder ähnlichen Problemen, wie sie auch z. B. Du Vair zu lösen sucht, er als Dichter sieht wie der Staatsmann und Philosoph die ernste und tief gefühlte Aufgabe, seiner Zeit ein Lehrer zu sein, eine Pflicht, der jeder von ihnen nach seiner Art und Begabung nachkommt. Man hat sich große Mühe gegeben, die Quellen Montchrestien's genau festzustellen und glaubte dadurch, daß man seine äußere Abhängigkeit von seinen näheren Vorgängern und von Seneca betonte, genug für das Verständnis des Dichters getan zu haben. So notwendig diese

12. Zanta zitiert eine ähnliche Stelle aus der Vorrede einer Uebersetzung von 1581. S. 132.

äußere Quellengeschichte ist, bleibt sie doch eben immer nur äußerlich, wenn nicht darüber hinaus der Dichter als eigene Persönlichkeit gewertet wird, die selbständig denkt, und die aus innerer Überzeugung, aus innerer Notwendigkeit sich einer bestimmten Philosophie zuwendet. Das immer bewegte Leben, das täglich zu neuer Stellungnahme herausfordert, das den Menschen zwingt, sich geistig mit ihm auseinanderzusetzen, sich nach Geistesverwandten umzusehen und in ihnen Hilfe im Kampf zu finden, hat mindestens ebenso viel Einfluß auf die Denkrichtung eines Menschen wie Erziehung, Charakter und Vorbild. Um wieviel inniger mußte die Beziehung zwischen Leben und Denken in politisch und geistig zerrissenen Zeiten wie das 16. Jahrhundert sein!

III. Vorbemerkungen über die Denkformen Montchrestiens.

Wir haben im vorigen Abschnitt gesehen, daß wir die Tragödien Montchrestien's erst dann recht verstehen, wenn wir uns über die Lebensweisheit, die ihnen zugrunde liegt, klar geworden sind, wenn wir Näheres wissen über das Denken des Dichters. Ehe wir jedoch an die Besprechung der Werke selbst gehen, wollen wir Richtlinien für unsere Betrachtung festlegen, um auf diese Weise alle Gedanken, die Montchrestien vertritt, in der rechten Weise und möglichst eindeutig zu bewerten und einzuordnen. Wir wissen seit Wechssler[1], daß das Denken des Menschen sich auf vierfach getrennten und dennoch oft verschlungenen Pfaden bewegen kann, und daß die Eigenart des Denkens immer in der Verknüpfung dieser verschiedenen Denkformen, oder häufiger in der Beschränkung auf drei, zwei, ja eine Denkform besteht. Diese Verschiedenartigkeit genau in ihren Bestandteilen zu erkennen, ist die Aufgabe einer genauen, vorurteilsfreien Textprüfung, die die Worte und Begriffe des Dichters so wertet, wie er sie aufgefaßt wissen wollte. So besteht unsere Aufgabe darin, den Dichter und sein Denken zuerst aus dem Text heraus zu verstehen und zwar entsprechend unserem Thema vor allem aus den Tragödien, und diese Arbeit zu ergänzen durch Prüfung der andern Werke Montchrestien's. Dann müssen wir versuchen, seine Gedanken einzuordnen in die geistige Bewegung der Zeit. Wir werden daher oft gezwungen sein, viele Textstellen wörtlich anzuführen, denn nur so allein können wir zu der erforderlichen Klärung gelangen. Um für den Anfang wenigstens einige Hinweise auf seine Denk-

1. Vgl. Ed. Wechssler: „Die Generation als Jugendreihe und ihr Kampf um die Denkform".

formen zu finden, die uns die Arbeit erleichtern und von falschen Deutungen fernhalten können, werden wir zuerst Montchrestien's eigene Äußerungen und die seiner Zeitgenossen durchprüfen. Das Material, das sich hier bietet, ist zwar gering, aber m. E. ausreichend, um auf ihm aufbauend unser Urteil auf die richtige Bahn zu leiten.

In der zweiten Widmung an Condé lesen wir: *Leur vie et leur mort est comme une escole ouverte à tous vennans, où l'on apprend à mepriser les choses grandes de ce monde, seule et divine grandeur de l'esprit humain, et à tenir droite la raison parmi les flots et tempestes de la vie, seul et plus digne effet qui depende de nostre disposition.* Bosquet gebraucht in seinem Gedicht über die Tragödien Montchrestien's Ausdrücke wie: *monstrer . . , representer . . , faire voir . . , faire entendre . . ; enseigner les vertus.* In der Vorrede zu den *Lacènes* stehen Sätze wie: *Tu peux y voir combien la discipline augmente le courage . . .* und *donc tu pourras apprendre qu'une bonne ame est plantee en si ferme assiete.* Die Vorrede zum David bezeichnet die Tragödie als ein *clair enseignement.* In allen diesen Worten kommt also immer irgendwie die Absicht zum Ausdruck, etwas zu lehren, den Menschen Einblick zu verschaffen in das Wesen der Dinge. Es wird ferner wiederholt gesagt, daß die *vertu* gelernt werden müsse, allerdings immer erst nach vorhergegangener Einsicht in das Wesen der *vertu.* Dieses Klärenwollen und dieser Gedanke von der Lehrbarkeit der *vertu* sind Grundbegriffe des rationalmathematischen Denkens, der Denkform D. Durch Erkenntnis, Einsicht und Klarheit gelangt man zur *virtus.* Eine vollständige Klarheit ist aber nur möglich, wenn man feststehende Wahrheiten besitzt, die nicht dauernd fremdem Einfluß und daher ewigem Wechsel unterworfen sind. Diese Wahrheiten sind die festen Begriffe, die in der ratio ruhen und die von der Vernunft auf Welt und Schicksal angewandt werden. Diese Begriffe dürfen nie in Unordnung geraten, da sie in diesem Falle die richtige Erkenntnis verhindern. Die *vertu* lernen heißt also, zu dieser Begriffsordnung und damit zur rechten Klarheit zu gelangen. So dachten im Altertum Sokrates, Platon und vor allem die Stoiker, die uns hier wegen ihres Einflusses auf die Zeitgenossen Mont-

chrestien's besonders interessieren. Von der Lehrbarkeit der *virtus* spricht z. B. Seneca: *nemo est casu bonus. discenda virtus est*[2]. Diese Anschauung wird auch deutlich bei Du Vair: *Les philosophes commencent à enseigner la vertu, en persuadant une grandeur de courage et nous animant à une générosité et vaillance: mais je désire suivre la discipline de ceux, desquelles je désireroy pouvoir imiter la vie.* (Ste. Phil. 865.) Ähnlich sagt er in dem Orais. f. d. Marie Stuart: *Mais si en ceste horrible tragedie nous avons quelque enseignement de l'inconstance et vicissitude des choses humaines, nous avons une beaucoup plus profitable instruction et consolation en l'admirable patience et incomparable constance de ceste Royne . . .* (Orais. 31.) Es ist bezeichnend für das rationale Denken, daß immer wieder Worte gebraucht werden, wie *enseigner, enseignement, persuader, instruction, discipline,* und selbst in einer dem Andenken der hingerichteten Maria Stuart gewidmeten Rede.

Neben der rational-mathematischen Denkform, auf die wir durch die besprochenen Textstellen gelenkt wurden, bemerken wir aber bei Montchrestien noch Zeugnisse einer zweiten Denkform, die in ihrer Verknüpfung mit der ersten dem Dichter seinen besonderen Charakter gibt. In der Widmung an Condé stehen die Sätze: *Que si vers la fin de la vie sur les approches de la mort, les nerfs de la force deviennent plus tendus en ces rares hommes que par un effort extraordinaire la Nature fait naistre pour l'ornement de leurs siecles, telles extensions violentes en apparance, mais bien reglées en effet, se font neantmoins sans convulsion aucune de frayeur. Ainsi la clarté du Soleil semble comme tascher quelquefois à se surmonter elle mesme. Ainsi les torches iettant leurs dernieres flammes, les élancent plus haut et plus vivement. En la vertu ceste propriété se trouve comme essentielle, et la preuve en est toute palpable par le moyen des autres qui suivent ce brave chef.* Es fallen in diesen Sätzen Ausdrücke wie *force, effort extraordinaire, rares hommes, nerfs plus tendus, extensions violentes, élancer plus haut et plus vivement, brave*

2. S. ep. 123.

chef auf, die alle zunächst mit der vorher besprochenen Klarheit des rationalen Denkers nicht viel zu tun haben, sondern die etwas bezeichnen, was in die Denkform D nicht paßt. Sie sprechen alle von einer Steigerung der eigenen Kraft, von einer das gewöhnliche Maß überschreitenden Anstrengung, die im Rationalen vollkommen unverständlich wäre. Denn Klarheit besitzt man ganz oder gar nicht, man kann sie aber nicht steigern durch irgendwelche Bemühung. Diese Ausdrücke gehören vielmehr ganz in die Denkform des Ethisch-Persönlichen oder Heroischen, in B. In dieser Denkform bewegen sich die Menschen, die ein starker Kampfeswille erfüllt, die im Angesicht irgendwelcher Gefahr z. B. des Todes nie den Mut zum Siege und zum Überwinden verlieren, die nie Abstieg und Schwächung, sondern nur Aufstieg und Steigerung kennen. Das drückt Montchrestien z. B. durch häufige Komperative und Superlative und durch andere entsprechende Adjektive aus. Näher gehen wir darauf noch im Laufe der Arbeit ein.

Noch ein Beispiel für dieses Denken kann hier angeführt werden. In der Ausgabe von 1601 befindet sich vor den Lacènes ein Epigramm Montchrestiens:

O Fortune, cesse ta rage;
Quel bien en peux tu acquerir,
Puis que tu connois m o n c o u r a g e ,
Et que ie s c a y q u' i l f a u t m o u r i r.
Ainsi disoit dedans son coeur
Cleomene en v a l e u r e x t r e m e;
Qui vaincu, se rendit v a i n q u e u r
De la fortune et de soy-mesme.

Der rationelle Denker weiß, daß man sterben muß. Das ist für ihn eine Wahrheit, die unverrückbar fest steht, und die seine Geisteshaltung bestimmt. Aber der heroische Mensch besitzt noch zugleich eine *valeur extreme* und macht sich aus eigener Kraft zum Sieger über Tod und Schicksal. Wir werden also bei der Betrachtung der Tragödien immer auch auf dieses Denken achten müssen, und es wird unsere Aufgabe sein, an Hand des Textes festzustellen, in welcher Weise sich der rationale und der heroische Denker der Welt und dem Leben gegenüberstellen.

Auch das heroische Denken erhielt bei den Stoikern, besonders bei den römischen Stoikern, seine höchste Ausprägung. Seneca hat z. B. heldische Menschen wie Heracles, Polyxena, Antigone dargestellt und rühmt in seinen philosophischen Schriften an vielen Stellen das kämpferische Leben und den hohen Mut. Es sei nur eine Briefstelle angeführt: *nos quoque aliquid et ipsi faciamus animose: simus inter exempla.* (S. ep. 98.) In ähnlichem Sinne sagt auch Epictet: „Das Leben eines jeden ist eine Art Kriegsdienst und zwar ein langer und mannigfacher Kriegsdienst." (Gespräche III. 24.) Aus ähnlichem Denken geboren sind die Sätze des Du Vair: *Avons nous jamais ouy la plainte de ceux qui sont morts courageusement, ou pour l'honneur, ou pour le service de leur Roy, ou pour la defense de leur patrie? Y a-il eu iamais nation si barbare, si peu ornee d'humanité, et comme on dit, si esloignée du Soleil, qui ne recommande par louange la valeur de ceux qui ont sacrifié leur vie pour le public?* (Ste. Phil. 872—873.)

Es könnte scheinen, daß zwischen diesen beiden Denkmethoden ein unüberbrückbarer Gegensatz bestehe. Wenn wir z. B. die Stelle aus der Widmung an Condé lesen, wo Montchrestien von *force,* von außergewöhnlichem Mut spricht, der den Helden von allen anderen Menschen unterscheidet und ihn zu ihrem Führer macht, und wenn wir die andern Sätze Montchrestien's betrachten, die von der Lehrbarkeit der *vertu* sprechen und die damit allen Menschen und nicht nur einigen bevorzugten die Möglichkeit der *virtus* gewähren, so müssen wir fragen: Wie sollen wir das beides verbinden? Und doch muß zwischen beiden eine Einheit bestehen, denn Montchrestien hat aus dieser Einheit seine Helden geschaffen und sie danach denken und handeln lassen. Wie Montchrestien diese Einheit aufrecht erhält, können wir jetzt noch nicht klar erkennen. Wohl aber gibt er uns auch hierfür Andeutungen in seinen Vorreden.

Sehr bezeichnend ist z. B. das Gleichnis von der Sonne, das Montchrestien in der angeführten Widmung gebraucht, in dem es nämlich Klarheit und Selbstüberhöhung miteinander verbindet. Noch deutlicher wird die Verbindung des Rationalen und des Heroischen in einem andern Satz aus demselben Stück: *. . . telles extensions violentes en apparence, mais bien*

r e g l é e s en effet. Montchrestien beweist hiermit, daß er das Problem, das in der Verbindung so verschiedenartiger Begriffe liegt, wohl gesehen hat. Er vereinigt das Irrationale, das in dem „gewaltigen" Steigerungswillen des heroischen Menschen steckt, mit dem rationalen Prinzip der Ordnung, das nicht aus irgendwelchem inneren Höhendrang, sondern aus klarem rationalen Denken erzeugt wird. Kraft und Anstrengung sollen also immer noch innerlich *reglé* sein. Ebenso kommt diese Verbindung von Wissen und Siegeswillen in dem Epigramm vor den Lacènes zum Ausdruck und besonders klar in den Versen, die in der Ausgabe von 1601 unter dem Bild des Prinzen Condé stehen:

Voici d'un prince l'image
Qui fait lire en son visage
Et luire dedans ses yeux
La s a g e s s e et le c o u r a g e
De ses illustres ayeux.

Ein „Weiser" braucht noch längst nicht „mutig" zu sein und ebenso umgekehrt. Montchrestien verlangt aber beides zusammen und zwar so, daß mit Mut auch zugleich immer Weisheit in gleicher Stärke verbunden ist. Es kommt im Grunde darauf hinaus, daß beides so innerlich zusammenhängt, daß es nicht mehr getrennt werden kann, daß es zusammen das bildet, was Montchrestien *vertu* nennt. Wir können dieses Wort schwer übersetzen, da wir bei unserm deutschen „Tugend" viel zu wenig an den rationalen Charakter denken, der für Montchrestien auch damit verbunden ist[3]. Wir werden später noch öfter darauf zurückkommen.

Ähnlich wird auch bei den römischen Stoikern keine Trennung zwischen *virtus* und *ratio* gemacht. So sagt Seneca: *ama rationem! huius te amor contra durissima armabit.* (S. ep.

3. Das Wort „Tugend" wird außerdem im heutigen Sprachgebrauch immer nur im Sinne der „christlichen Tugend" verstanden. Das würde aber nicht der vertu bei Montchrestien entsprochen. Sie ist bei diesem vielmehr ähnlich wie die römische virtus aufzufassen. Man könnte deutsch dafür vielleicht „Tüchtigkeit" sagen. Wir werden jedoch in der Arbeit die Worte vertu und virtus um der Klarheit willen meist immer unübersetzt lassen.

74.) Hier wird also Vernunft mit Mut gleichgesetzt. Noch klarer wird dieser Gedanke in folgendem Satze: *virtus non aliud quam recta ratio est. omnes virtutes rationes sunt.* (S. ep. 66.) Wie dieses Denken in Montchrestiens Zeitgenossen wieder erwacht, zeigt sich bei Du Vair, in dessen Orais. f. d. M. St. folgende Sätze stehen: *Car comme, avec un grand et profond entendement elle comprenait et discourait l'extremité de ses malheurs, aussi avec une admirable grandeur de courage contemnait elle non ceste sienne vie, mais tout ce monde, et espluchant la commune condition de la vie humaine et la comparant avec celle qui nous attend en l'autre monde, vous l'eussiez veu pressentir par une certaine espérance le bien de l'immortalité.* (Orais. 22.) Die Verbindung von *grand et profond entendement* und *admirable grandeur de courage* entspricht ganz dem *sagesse et courage* bei Montchrestien. Darin drückt sich immer der Bund zwischen B und D aus. Wir werden das im einzelnen alles noch genauer untersuchen müssen, um zu klaren Ergebnissen zu gelangen. Aber schon durch diese kurzen Selbstäußerungen des Dichters sehen wir, welche Hauptbegriffe das Denken Montchrestien's bestimmen und worauf wir besonders bei der Betrachtung seiner Werke achten müssen. Ferner zeigt sich hierin eine weitere Eigenschaft seines Denkens: das ist die große Klarheit, mit der er die Probleme sieht und die daher auch in seinem Wortgebrauch zum Ausdruck kommt. Wir könnten aus den bisher angeführten Belegen schon eine große Zahl von Worten zusammenstellen, die für die beiden Denkformen bezeichnend sind, denn jede Denkform hat ihren eigenen Wortschatz, ihr eigenes Wörterbuch.

IV. Mensch und Schicksal.

Die erste Tragödie Montchrestien's, die Cartaginoise, beginnt mit einem Monolog Sophonisbe's über das Schicksal, das willkürlich alles beherrscht und das tief in das Leben des einzelnen und in das Bestehen der Staaten und Völker eingreift. Besonders in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gewann dieser Gedanke des unabänderlichen Geschicks erhöhte Bedeutung, denn nichts konnte dieser Meinung mehr Kraft verleihen als die endlosen Religionskriege, die ein blühendes und reiches Land in Not und Unglück stürzten und die den einzelnen täglich vor neue Gefahren stellten. Dieses Schicksalsproblem beschäftigte jeden Menschen und zwang ihn, eine bestimmte Haltung ihm gegenüber zu gewinnen. So versuchte man, die Gesetze, nach denen sich das Schicksal richtet, zu entdecken und glaubte, das durch Astrologie zu erreichen[1]. Die Königin Katharina von Medici soll Amulette getragen haben, um das Geschick zu beschwören und Unglück abzuwenden[2]. Du Vair widmet in seinem Traité de la Constance, den er 1594[3] in der größten Not abfaßte, ein langes Kapitel dem Problem des Schicksals. Lalanne sagt von Malherbe[4]: *Ce qui semble dominer chez lui, c'est une sorte de philosophie stoïque qu'il avait peut-être puisée dans Sénèque.* Und er erklärt diese Philosophie folgendermaßen: *Cétte philosophie était empreinte d'une sorte de fatalisme où n'entrait pour rien l'idée de Providence.* Zum Beweis führt Lalanne einen Brief Malherbe's an seinen Vetter Colomby an, worin die Sätze stehen: *Qui est*

1. Vgl. Leopold von Ranke: Frz. Gesch. S. 295.
2. ibid. S. 226.
3. Vgl. L. Zanta: op. cit. S. 260. Abfassung der Constance 1590.
4. Vgl. L. Lalanne: Oeuvres de M. Einl. S. XLIII.

heureux, ira aux Indes sur une claie; qui est malheureux quand il seroit dans le meilleur vaisseau du monde, il aura de la peine à taverser de Calais à Douvres sans courir fortune de se noyer. Diesen Brief schrieb der 1555 geborene Malherbe im Jahre 1622, also im Alter von 67 Jahren[5]. All das beweist uns, wie stark im 16. Jahrhundert und noch im Anfang des 17. Jahrhunderts dieser Schicksalsglaube war. Aus diesen Gründen wäre es verkehrt, wenn man in den Chören und Monologen, in denen Montchrestien vom Schicksal spricht, nur eine Nachahmung älterer Dichter, vor allem Senecas, und nicht vielmehr eine gewisse innere Notwendigkeit sehen wollte. Darum behandelt auch Montchrestien dieses Problem so häufig, gleich als könnte den Menschen nie genug diese Grundwahrheit wiederholt werden, daß eine höhere Macht über ihnen steht, die sie beherrscht. In diesem Abschnitt der Arbeit müssen wir daher zuerst festzustellen versuchen, wie sich das Denken Montchrestien's mit dem Schicksalsproblem auseinandersetzt.

Vom Leben des einzelnen[6] aus betrachtet, erscheinen die Wege des Schicksals oft recht unverständlich, denn der Mensch, der nur so urteilt und denkt, wie es ihm seine Vernunft vorschreibt, kann oft nicht Sinn und Zweck in all dem Unglück sehen, das das Geschick über die Menschen bringt. So sagt Sophonisbe:

Destin, estoit-ce donc au prix de tant de peine
Qu'il me falloit porter la qualité de Reine?
Si tes effets suivoient le compas de raison,
Tu me devois tirer d'une ignoble maison,
Et me tenir cachée en quelque bas village,
Non vers la Royauté m'eslever le courage. (Cart. I 116.)

Warum muß ich so viel Leid und Kummer ertragen? fragt sich Sophonisbe. Sie kommt zu der Einsicht, daß es wohl ihre Laster sind, die das Unglück über sie bringen. Warum soll aber dann auch der Unschuldige leiden?

---

5. Vgl. L. Lalanne: Oeuvres de M. Einleitung S. XLIII Anm. 1 und Bd. 4 S. 73.

6. Vom Schicksal als metaphysisches Problem werde ich in dem Abschnitt über die piété handeln.

Accusons nous donc seule, et nos aspres douleurs
Pour expier la faute egalent ces malheurs
Que nous avons causez, si cette grand' ruine
Tire de mes desseins, sa fatale origine;
A quoy, cruels Destins versez-vous sur le chef
Du malheureux Siphax tout ce triste méchef? (Cart. I 117.)

So steht also Sophonisbe am Ende ihrer Überlegung genau wieder vor derselben Frage, die sie auch am Anfang bewegt hat. Welch vernunftgemäßer Sinn liegt in den Maßnahmen des Schicksals? Ihre Vernunft gibt ihr keine befriedigende Antwort. Es offenbart sich hier ein Gegensatz zwischen *raison* und *destin,* der sich so leicht nicht überbrücken läßt. In den Lacènes stellt der Chor daher die Frage:

Que peut penser le iuste estant si mal mené?
Croit-il pas que le Ciel les gens de bien pourchasse?
Que vertu n'est qu'un bien en songe imaginé,
Un nom plein de iactance, et de peu d'efficace?
(Lac. IV. 192.)

Lohnt es überhaupt noch, über das Geschick, das dem einzelnen zufällt, nachzudenken? Vielleicht ist es nicht einmal nach strengen Gesetzen gelenkt, sondern nur ein *fortune dure*[7] (Cart. II 130), dessen einziges Prinzip die *inconstance,* die *instabilité* (A. V. 273) ist. Hat es der Mensch nicht oft selbst erfahren, daß es *infidèle, desloyale* (Cart. I 116—117), *inhumaine* (Esc. III 90), *outrageuse, rebelle* (H. III 39) und *legere* (A. V. 273) ist? Kann jemals der Mensch einen Grund dafür angeben, wenn ihn der *courroux* des Geschicks bedroht (Esc. III 90), wenn ein *sort rigoureux* gerade den Unschuldigen besonders betrifft (Esc. III 91). Denn in seiner Ungerechtigkeit ist das Geschick am wenigstens zu verstehen.

Non, non, ce n'est point vous qui gardez la Justice,
Qui tourmentez nos coeurs d'un iniuste suplice:
Vous n'estes point fauteurs ni mesme autheurs du mal,
C'est peut estre le sort de quelque arrest fatal

7. Von der fortune spricht H. d'Urfé sehr eingehend in seinem *Epîtres morales.*

Reservé de tout temps pour nous et pour nostre âge:
Tel souvent n'a failli qui souffre le dommage.

und: (Lac. III 177.)

Immuables decrets du Ciel tousiours mouvant,
Qui du bien et du mal ne prenez connoissance;
Par vous seuls l'innocent qui le bien va suivant,
Joüissant de la vie a moins d'esiouissance.

(Lac. IV 192.)

Alle diese Eigenschaften teilt der Mensch dem Schicksal zu, weil er es mit seiner Vernunft nicht zu erfassen vermag, weil er es in seiner *inconstance* nicht begreifen kann. Warum ist es *dure* und *injuste,* wenn die Vernunft des Menschen, das Göttliche in ihm[8], vorschreibt, milde und gerecht zu sein? Diese Einstellung sieht im Schicksal eine Macht, die alle Berechnung umstürzt, die undurchdringlich und unerklärbar über den Menschen herrscht. Die *ratio* weiß mit dieser Macht nichts weiter anzufangen, sie sieht in ihr das Prinzip des Regellosen und Vernunftwidrigen[9]. Dem rationalen Denker muß bei dieser Einstellung die Theodizee schwer fallen. Wie sie ihm aber in gewisser Hinsicht trotzdem gelingt und wie auch der rationale Denker eine positive Haltung zum Schicksal gewinnt und damit glücklich werden kann — denn das ist auch das Ziel des Stoikers —, werden wir in Kapitel VI besprechen. Die Rechtfertigung des Übels, die die Nourrice in der Cartaginoise zu geben versucht, wenn sie sagt:

Tant le change de tout contente nos esprits!
Jamais la liqueur douce à plaisir on ne hume
Que l'on n'ait savouré quelque trait d'amertume.

(Cart. I 119.)

kann im Grunde keinen Menschen befriedigen.

Weit besser gelingt die Theodicee einer Denkeinstellung, die das Schicksal anders als nur unter dem rationalen Gesichtspunkt sieht. In den Lacènes lesen wir folgende Verse:

---

8. Vgl. Kap. V. 1.

9. Vgl. darüber Groethuysen: „Der Mensch in der Renaissance" (Philos. Anthropol. S. 130).

On dit que Jupiter au Ciel a deux tonneaux
Dont l'un est plein de biens, l'autre de maux abonde,
Les maux dessus les bons il espand à monceaux,
Les biens sur les meschans qui fleurissent au monde.
Mais cessez, vertueux, cessez de murmurer;
Pour faire un meschant bon tous ces biens il luy donne;
Et tous ces maux aux bons il veut faire endurer,
Pour mettre sur leur chef la celeste couronne.
(Lac. IV. 192.)

Und ähnlich ein paar Zeilen weiter:

Qui veut monter au Ciel la souffrance est l'echelle:
Celuy qui ne sçauroit un tourment endurer,
Meriteroit-il bien une ioye eternelle? (Lac. IV 192.)

Der Unterschied zu der vorher besprochenen Auffassung ist deutlich. Das scheinbar Widersinnige bekommt hier einen Sinn, indem es dem Menschen die Möglichkeit bietet, Mut und Standhaftigkeit zu zeigen und sich durch den Kampf mit dem Unglück ewigen Ruhmes und der Unsterblichkeit würdig zu erweisen. So spricht Priam sogar vom nützlichen Unglück:

Quelquefois un malheur peut estre profitable.
Si la main du destin, destin inévitable,
Tant d' d'accidens fascheux sur nos chefs ne rouloit,
Nous n'aurion pas connu ce qu'Hector nous valoit.
(H V 57—58.)

Dann ist das Unglück, das der Mensch überstehen muß, eigentlich kein Unglück mehr, sondern das Mittel, durch das der Held zum größten Glück gelangt (vgl. auch Lac. IV 189). Diese Beurteilung des Schicksals gehört der ethisch-persönlichen Denkform an, die alles was die höhere Macht dem Menschen auferlegt, nicht auf seine Übereinstimmung mit der Vernunft prüft, sondern die in allem große Aufgaben sieht, die man auf sich nehmen und erfüllen muß. Ähnlich sagt Seneca: *magnum exemplum nisi mala fortuna non invenit.* (S. D. Prov. c. 3.) Dieselbe Beurteilung des Unglücks findet sich auch bei Du Vair: *C'est un jugement d'honneur que de commettre une charge facheuse à un homme. Les payens mes-*

mes ont fait ce jugement là des adversités et ont estimé que ceux à qui elles arrivaient, estoient des plus chers amis de leurs dieux: par ces degrez là ils font monter Hercules au ciel. Et quant à nous, mieux instruits qu'eux, nous avons nostre leçon par escrit, qui nous chante que nous ne serons point couronnez si nous ne combattons. (Const. II 164.)

Wir dürfen jedoch nicht vergessen, daß sich mit dieser Einstellung, die uns vielleicht als die höhere erscheint, die rationale Schicksalsauffassung verbindet und die Haltung des stoischen Menschen beeinflußt. In welcher Weise das geschieht, werden wir in den folgenden Abschnitten sehen.

V. Das rationale Denken.

1. Stoische Vernunftauffassung.

In der Widmung an den Prinzen Condé lasen wir die Sätze: *Leur vie et leur mort est comme une escole ouverte à tous venans, où l'on apprend .... à tenir droite la raison parmi les flots et tempestes de la vie, seul et plus digne effet qui depende de nostre disposition.* Wir sehen aus diesen Worten, welche Bedeutung die *raison* für Montchrestien haben muß, wenn er von ihr sagt, daß sie dem Einfluß des Schicksals entzogen und nur vom Menschen allein abhängig ist. Sie muß etwas ganz Hohes und Wertvolles sein, das sich von allen irdischen Gütern und Werten unterscheidet, denn diese sind immer dem Gesetz der Vergänglichkeit unterworfen. Was kann der Mensch Besseres tun, als sich deshalb nur ganz auf diesen unschätzbaren Besitz verlassen und nur das zu tun, was ihm entspricht? Massinissa bringt diese Meinung zum Ausdruck:

Un Prince vertueux doit en toute saison
Regler ses actions au compas de raison:
Car qui lasche son cœur aux transports de son ire
Est vassal de soy-mesme et Roy ne se peut dire.

(Cart. II 128)

Es ist bezeichnend für dieses Denken, daß nicht Gott die Gesetze des Handelns vorschreibt, sondern nur die *raison.* Was ist nun dieses wichtige Gut des Menschen? In der Susane nennt es Montchrestien *la divine Raison:*

La divine Raison assés les admoneste,
Qu'ils nourrissent d'espoir un amour deshonneste;
Mais les sens infectés d'une douce poison,
Ne prestent point l'oreille aux mots de la raison.

(Sus. II. 308.)

Die Vernunft ist göttlich! Montchrestien denkt hierin wie die Stoiker. Er vertritt wie sie die Ansicht, daß der Mensch in der *ratio* etwas Göttliches besitzt, das ihm in allen Lebenslagen den richtigen Weg weist. Die Vernunft stammt von Gott, sie ist ein Teil der göttlichen Vernunft, die alles erfüllt, alles regiert und alles belebt. Seneca sagt von ihr: *ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa. si ratio divina est, nullum autem bonum sine ratione est, bonum omne divinum est.* (Sep. 66.) Diesen Glauben hat auch Montchrestien. La divine raison! Das ist für ihn nicht etwa eine poetische Ausdrucksweise, sondern eine feststehende Wahrheit, die ihn ganz erfüllt und die sein Denken beeinflußt. Er hat diese Überzeugung nie aufgegeben, sondern immer an ihr festgehalten, sie immer öffentlich vertreten. Das zeigt der im Jahre 1615 geschriebene Traité de l'oecon. pol. Hier spricht der Verfasser von dem *discours profond de vostre divine raison,* die uns antreibt, unsern Mitmenschen Wohltaten zu erweisen. Hier tritt also an die Stelle Gottes die Vernunft, die aber selbst göttlich ist, da sie vom göttlichen Geiste stammt. Das ganze System der Lebensweisheit, das Montchrestien seinen Mitmenschen, wie er es in seinen Vorreden ankündigte, geben will, wird sich aufbauen auf diesem Vernunftbegriff. Von der Vernunft muß alles beherrscht werden, sie allein befähigt uns zur richtigen Lebensgestaltung, denn sie vermittelt dem Menschen die rechte Erkenntnis, ohne die sein Handeln immer falsch wäre und seinem eigenen Nutzen widerspräche. So mahnt in der Cartaginoise Lelie, der strenge Soldat, den König Massinissa:

Ainsi vostre raison reprenne le combat
Contre cet appetit qui maintenant l'abat,
Et n'endurez iamais que le vassal oppresse
Celle qui doit tousiours demeurer sa maistresse.
(Cart. III 137.)

Klarer und mehr aufs Praktische gerichtet formuliert Montchrestien diesen Gedanken in seinem Traité: *Nulle action ne peut avoir en son progrez d'égalité uniforme et consonante à soy-mesme, si elle ne sort d'une certaine raison, d'une resolution non confuse et embrouillée d'une fin*

soigneusement pourpensée et examinée. (Oecon. 300.) Du Vair, der Staatsmann, der Stoa und Christentum vereinigen wollte und in seiner *Sainte Philosophie* den stoischen Standpunkt an den christlichen anglich[1], vertritt ganz die stoische Ansicht, wenn er schreibt: . . . *Dieu, qui a disposé toute chose par mesure et nous a donné pour limites la raison et les discours comme un compas pour adiuster nos actions à la la semblance des siennes. (Ste. Phil. 875.)* Beachtenswert ist hier besonders, daß Montchrestien sich in den angeführten Versen Massinissas ganz ähnlich ausdrückt, denn beide sagen, daß sich unsere Handlungen nach der Vernunft richten sollen: Montchrestien, *au compas de la raison* und Du Vair, *la raison . . . comme un compas.*

In der griechischen Stoa wurde diese Vernunft als der wichtigste Bestandteil der Seele, rein körperlich und materiell gedacht, so daß zwischen Körper und Geist wesensmäßig kein Unterschied bestand. In allen Körpern war auch diese materielle Weltvernunft als feiner Stoff enthalten, und Gott und Welt waren nur aus der Einheit beider zu verstehen. Dieses Denken, das nach Wechssler von den Denkformen A und C gebildet wurde, wandelte sich jedoch in der römischen Stoa, und zwar so, daß der ursprüngliche Monismus einem Dualismus Platz machte[2]. Hier war der Geist wesensmäßig etwas anderes als der Körper und stand in seinem Wert über diesem. Zeller sagt: „Der monistische Materialismus des stoischen Systems wurde so durch einen ethischen Dualismus zersetzt; aus dem ethischen Dualismus erzeugte sich die Hinneigung zu einer spiritualistischen Metaphysik, welche nur weiter verfolgt werden durfte, um die Stoiker zur platonischen oder doch zu einer platonisierenden Lehre hinzuführen." (III. 2. S. 254.) In diesem Übergang vollzog sich deutlich die Hinwendung zum ethisch-persönlichen und zum rationalen Denken, zu B und D. Erst bei Marc Aurel und Epictet ist jedoch diese Entwicklung ganz abgeschlossen[3].

---

1. Vgl. Zanta: S. 272.
2. Vgl. Zeller, Philos. d. Griech. III 2, S. 254.
3. Vgl. dazu Benz. Das Todesproblem in der stoischen Philosophie, S. 46/47.

Kurze Inhaltsangabe des übrigen Teils der Arbeit.

Im Anschluß daran wird nachgewiesen, daß Montchrestien mit dieser Vernunftauffassung folgerichtig den Glauben an die ursprüngliche Güte der menschlichen Natur verbindet.

Die Aufgabe der Vernunft sieht der Dichter vor allem im Klären, Einteilen und Unterscheiden, Tätigkeiten, die er mit *discourir* und *méditer* bezeichnet. Diese Arbeit der Vernunft ist jedoch nur möglich, wenn der Mensch die Freiheit des Denkens besitzt. Das Ziel des Prüfens und Klärens ist für Montchrestien die Selbsterkenntnis, die richtige Bewertung der äußeren Dinge und schließlich die klare und unerschütterliche Einsicht, daß die Vernunft das oberste und einzige Gut der Menschen ist. *raison* und *vertu* sind im Grunde wesenseins.

Wie Montchrestien die einzelnen *virtutes* rational erfaßt und sie damit zu festen Begriffen seines Denkens macht, wird an zwei Beispielen nachgewiesen.

Daneben findet sich jedoch bei Montchrestien noch die Verbindung der *vertu* mit der Pflicht, die als Norm des sittlichen Handelns gilt. Sie gehört damit in das ethisch-persönliche Denken, in die Denkform B. Es wird ferner gezeigt, wie sich *devoir* und *raison,* also B und D, miteinander verbinden und auf welche Aufgabengebiete sich die Pflicht vor allem erstreckt.

Das Handeln bekommt so für Montchrestien eine erhöhte Bedeutung. Er fordert, daß der Mensch sein Leben sittlich gestalten und nach einem höheren Ziele streben müsse, um schließlich als schönste Belohnung die Vollkommenheit der *virtus* zu erreichen. Der Mensch kann aber seine *vertu* nur recht erproben im Kampf gegen Schwierigkeiten, gegen Mühe und Not. Der heldische Mensch nimmt daher zum Schicksal eine andere Stellung ein als der rationale Denker: es ist ihm nicht gleichgültig, sondern er bejaht es, er nimmt es in seinen Willen auf. Von hier aus erklärt sich Montchrestiens Stellung zum Problem

Schicksal - Willensfreiheit. Er löst es, indem er die Machtgebiete des Schicksals und des Willens genau gegeneinander abgrenzt. Dabei gewinnt für den handelnden Menschen aber auch die *prudence* eine ganz bestimmte Bedeutung.

Die Ehre besteht für Montchrestien vor allem im vernünftig-sittlichen Handeln, dann aber auch in der Anerkennung der sittlichen Tat durch die Mitmenschen, denn sittliches Wirken in der Menschengemeinschaft fordert auch notwendig eine Anerkennung durch diese. So ist die Ehre im Grunde nichts für sich selbständig Bestehendes, sondern nur ein gesteigerter Wille zur *virtus*. Diese ist sich zugleich höchstes Ziel und höchste Belohnung. Hiermit verbindet sich eng die Wertschätzung des Ruhmes, durch den der heldische Mensch teilhaben will an dem Ewigkeitswert der *vertu*.

Im ethisch-persönlichen Denken kommt es vor allem auf das hohe Vorbild an, denn in der Nachahmung der großen Persönlichkeit finden die *virtutes* (hier = sittliche Taten) ihre Erweckung und Betätigung. Im einzelnen besprochen werden: *constance, valeur, courage, justice, modération, modestie, clémence, bonté* und als höchste Vollendung sittlichen Wollens: die *magnanimité* und die *générosité*.

Die gefährlichsten Feinde des Menschen sind für Montchrestien die Leidenschaften, die er, wie es im einzelnen nachgewiesen wird, hauptsächlich in ihrer Beziehung auf die Vernunft betrachtet. Sie sind für ihn aber auch in gleicher Weise unvereinbar mit dem aufstrebenden Willen des Tatmenschen.

Eingehend behandelt wird Montchrestien's Stellung zum Problem des Todes und des Selbstmordes. Auch hier kann man klar die rationale Einstellung von der ethisch-persönlichen scheiden.

Der Einfluß christlicher Anschauungen auf Montchrestien wird besonders zu klären versucht. Wichtig hierfür ist seine Einstellung zu Gott, zu einer göttlichen Vorsehung und zum Gebet. Es zeigt sich ganz deutlich, daß sich im Gedankenreich des Dichters christliche und stoische Gedanken miteinander verbinden. Montchrestien erweist sich damit als echter Sohn der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, der ganz in den geistigen Problem seiner Zeit lebt und denkt.

Der christlichen Frömmigkeit gehören zwei andere Begriffe bei Montchrestien an: die *grâce* und die *chasteté*. Auch diese „christliche Tugend" sucht der Dichter ganz in stoischer Art zu begreifen.

Im letzten Kapitel wird kurz auf das Verhältnis zwischen Lebensweisheit und Lebensführung des Dichters selbst eingegangen, und dann werden die Beziehungen Garniers und Jodelles zum stoischen Denken betrachtet. Ein Vergleich zeigt, daß von den drei Dichtern eigentlich nur Montchrestien als wahrer und echter Stoiker bezeichnet werden kann.

Literatur.

Aristoteles: Nikomachische Ethik. Uebers. v. Eug. Rolfes. Leipzig 1921.

Corneille, Pierre: Théâtre. Paris, Garnier Frères, 3 B.

Epictet: Was von ihm erhalten ist. Neubearb. d. Uebers. v. J. G. Schultheß v. R. Mücke. Heidelberg 1924.

— Manuel. trad. par Charles Thurot, Paris, Hachette.

Du Vair, Guillaume: Oeuvres, Rouen 1636: La Saincte Philosophie. La Philosophie Morale des Stoiques.

— Traicté de la Constance et Consolation ès Calamitez publiques. Pendant le Siège de Paris de 1590. ed. par Jacques Flach et F. Funck-Brentano. Paris 1915.

— Lettres Inédites de Guillaume Du Vair Publiées par Philippe Tamizey de Larroque. Paris, Auguste Aubry 1873.

— Actions et Traictez Oratoires. Edit. crit. par René Radouant. Paris Edouard Cornély et Cie, 1911.

Garnier, Robert: Les Tragédies. Herausg. v. Wendelin Foerster (Sammlg. frz. Neudr. herausg. v. Karl Vollmöller Bd. 3—6). Heilbronn 1883.

— Oeuvres Complètes (Théatre et Poésies) ed. p. Lucien Pinvert. 2 B. Paris: Garnier Frères 1923.

Jodelle, Estienne: Oeuvres ed. p. Ch. Marty-Laveaux. Paris 1868.

— Les Amours et autres Poésies. ed. p. Ad. van Bever. Paris: E. Sansot 1907.

— Cleopatre Captive. Textes anc. et mod. publ. p. Ferd. Gohin. Paris: Garnier Frères 1925.

Larivey, Pierre de: Comédies: Le Laquais (Anc. Théâtre fr. ed. p. M. Viollet Le Duc. T. V.) Paris: Jannet 1855.

Malherbe, François de: Oeuvres ed. p. M. L. Lalanne T. I u. V. (L. grands écriv. de la Fr.) Hachette 1862.

Marc-Aurèle: Pensées. Texte Trad. p. A. J. Trannoy Soc. d'édit. «Les Belles Lettres», Paris 1925.

Montchrestien, Antoine de: Tragédies ed. p. L. Petit de Julleville. Paris: Plon 1889.

— Les Tragédies . . . plus une Bergerie et un Poeme de Susane. Rouen 1601.

— Traicté de l'Oeconomie Politique ed. p. Th. Funck-Brentano. Paris: Marcel Rivière (Coll. d. Econ. et d. Réf. Soc. d. l. Fr.)

Seneca, Lucius Annäus: Tragoediae. Texte et Trad. p. Léon Herrmann Soc. d'éd. «Les Belles Lettres», 2 B. Paris 1924.
— Philosophische Schriften, übers. v. Otto Apelt. 4 B. Leipzig 1923/24.
— Opera, Teubner.
— De Clementia. Texte et Trad. p. Francois Tréchac, Soc. d'éd. «Les Belles Lettres». Paris 1921.
Urfé, Honoré de: Les Epistres Morales. Paris 1603.
Barth, Paul: Die Stoa. Stuttgart 1922.
Benz, Ernst: Das Todesproblem in der stoisch. Philosophie Stuttg. 1929. (Tüb. Beitr. z. Altertumswiss. VII. H.)
Béraneck, Jules: Sénèque et Hardy. Diss. Leipzig 1890.
Bernage, M. S.: Etude sur Robert Garnier. Thèse Paris 1891.
Birt, Theodor: Was hat Seneca mit seinen Tragödien gewollt? (Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. Bd. 14, 1911, S. 336—364.)
Böhm, Karl: Beiträge zur Kenntnis des Einflusses Seneca auf die in d. Zeit von 1552—1562 ersch. frz. Tragödien. (Münchener Beitr. d. roman. u. engl. Phil. XXIV Erl. u. Berl. 1902.
Bonhöffer, Adolf: Die Ethik des Stoikers Epictet. Stuttg. 1894.
Chardon, H.: Robert Garnier, sa vie, ses poésies inédites. (Rev. Hist. et Arch. Du Maine 1904 t. 55—57.)
Chasle, Philarète: Etudes sur le seizième siècle en France. Paris 1848.
Darmesteter, A., und *Hatzfeld, Adolphe:* Le seizième siècle en France. X^e ed. Paris: Ch. De Lagrave. 1886.
Dhom, Heinrich: Welches ist das Verhältnis von Garniers Hippolyt zu s. Quellen? Diss. Münch. 1899.
Dilthey, Wilhelm: Auffsg. u. Analyse d. Menschen im 15. u. 16. Jhdt. (Arch. f. Gesch. d. Philos. IV—VII.)
Duval, Jules: Mémoire sur Antoine de Montchrestien. Paris 1868.
Ebert, Adolf: Entwicklungsgeschichte der fr. Trag., vorn. im 16. Jhdt. Gotha 1856.
Edert, Otto: Ueber Seneca's Herakles und den Herakles auf dem Oeta. Diss. Kiel 1909.
Rudolf Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Bd. 1—3. Berlin 1927—1930.
Faguet, E.: La Tragédie fr. au XVIes. Leipzig-Paris: H. Welter 1897.
Fries, Ludwig: Montchrestien's Sophonisbe, seine Vorgänger und Quellen. Diss. Marburg 1889.
Fischer, Klemens: Ueber Montchrestien's Tragödien I (Progr. Rheine 1893).
Friedländer, L.: Der Philosoph Seneca. (Sybels Hist. Zeitschr. 49, 1900, S. 193—249.)
Gamillscheg, Ernst: Berliner Beiträge z. Roman. Phil. I. 1929 (Wechssler-Festschrift.)
Groethuysen, Bernhard: Montaignes Weltanschauung. (Wechssler-Festschrift.)
— Philosophische Anthropologie. (Handb. d. Philos. herausg. v. Schroetter u. Bäumler 1931.)

Guyau, M.: Manuel d'Épictète . . . avec une étude sur la Philosophie d'Épictète. Paris: Delagrave 1875.

Hamann, Richard: Mittelalter und Antike. (Wechssler-Festschrift.)

Hermann, Léon: Les Tragédies de Sénèque étaient-elles destinées au théâtre? (Rev. Belge de Philol. et d'Hist. Brüssel 1924.)

Howald, Ernst: Die Weltanschauung Senecas. (Neue Jahrbücher f. d. klassische Altertum 1915, S. 353—360.)

Kahnt, Paul: Gedankenkreis der Sentenzen in Jodelle's und Garnier's Tragödien und Senecas Einfluß auf denselben. (Ausg. u. Abhdlg. aus d. Gebiete der roman. Philol. LXVI. Marburg 1887.

Kipka, Karl: Maria Stuart im Drama der Weltliteratur, vornehmlich des 17. u. 18. Jhdt. (Breslauer Beitr. z. Liter.Gesch. IX Leipzig 1907.)

Kulcke, Otto: Seneca's Einfluß auf Jean de la Péruse's Médée et Jean de La Taille's La Famine ou les Gabeonites. Diss. Greifswald 1884.

Lanson, Gustave: A. de Montchrestien (Rev. d. deux Mondes 15. Sept. 1891). t. 107.

— Pierre Corneille. Paris 1898.

— Le Héros Cornélien et le Généreux selon Descartes. (Rev. d'Hist. litt. de la France I. Paris 1894, S. 397—411.)

Leisegang, Hans: Denkformen. Berlin u. Leipzig 1928.

— Griech. Philosophie von Thales bis Platon. Breslau 1922.

— Hellenistische Philosophie von Aristoteles bis Plotin. Breslau 1923. (Jedermanns Bücherei.)

Marguerite de Valois: Mémoires. Suiv. d. Anecd. inéd. de l'Hist. de Fr. pendant les XVIe et XVIIe S. tirées de la bouche de Du Vair. Publ. L. Lalanne. Paris, Jannet 1858.

Meier, Konrad: Ueber die Dido-Tragödien des Jodelle Hardy u. Scudery. Diss. Leipzig 1891.

Morf, Heinrich: Gesch. d. Frz. Lit. i. Zeitalter d. Renaiss. Straßburg 1914.

Moricca, Umberto: Le Tragedie de Seneca (Riv. de Filol. e d'istruz. clas. XLVI—XLIX. 1918.

Mysing, Oskar: Robert Garnier u. d. antike Tragödie. Diss. Leipzig 1891.

Neubert, Fritz: Antikes Geistesgut in der fr. Lit. seit der Renaiss. (Jahrb. f. Philol. I, 1925.)

— Französ. Lit. v. d. Renaiss. b. z. Revol. (Walzels Handb. d. Lit. Wiss.: Klemperer-Hatzfeld-Neubert: D. rom. Lit. v. d. Renaiss. bis z. frz. Revolut.) Wildpark-Potsdam 1924.

— Zur Wort- und Begriffskunst d. frz. Klassik. (Wechssler-Festschrift.)

Pais, Alfredo: Il teatro di L. Anneo Seneca. Torino 1890.

Perrens: Les Libertins en France au XVIIe S. Paris 1899.

Ranke, Leopold von: Fr. Gesch. vornehml. i. 16. u. 17. Jhdt. I u. II. Leipzig 1876.

— Die Tragödien Seneca's. (Sämtl. Werke, Bd. 51 u. 52.) Leipzig 1888.

Rech, Joseph: Die Sentenzen und lehrhaften Stellen in den Tragödien des R. Garnier. Diss. Straßb. 1891.

Sainte-Beuve: Tabl. Histor. et crit. de la Poésie fr. et du théâtre fr. au XVIe S. Paris 1842.

Schaefer, Paul: de philosophiae Anneanae in Senecae Tragoediis vestigiis. Diss. Jena 1909.

Schlumberger, Jean: Corneille (Nouv. Rev. fr. Sept. 1929), S. 333—346.

Sporleder, Carl: Ueber Montchrestien's Escossaise. Diss. Marb. 1892.

Strowski, Fortunat: Pascal et son temps I. Paris 1909.

Thamin, Raymond: La philosophie morale en France au XVIIe S. (Rev. d. cours et conf., 2 janv. 1896.) S. 298—304.

Vaudichon, G. de: Montchrestien l'homme, le poète, l'économiste. Amiens 1882.

Wechssler, Eduard: Molière als Philosoph. Marb. 1915.

— Die schreckhafte Einbildungskraft im französischen Volk. (Preuß. Jahrb. Juli 1923.)

— Die Grundform d. französischen Gedankens. (Deutsch-frz. Rundsch. I.)

— Esprit und Geist. Bielefeld u. Leipzig 1927.

— Sind die Franzosen die echten Erben althellenischen Geistes (Grenzboten, Bd. 77).

— Die Generation als Jugendreihe und ihr Kampf um die Denkform. Leipzig 1930.

Wenzel, Guido: Aesthetische und sprachliche Studien über A. de Montchrestien. Diss. Jena 1885.

Wundt, Max: Geschichte der griechischen Ethik I u. II. Leipzig 1911.

— Die Ehre als Quelle des sittlichen Lebens in Volk und Staat. Langensalza 1927. (Pädag. Magaz. Heft 1172.)

Zanta, Léontine: La Renaissance du Stoicisme au XVIe S. Paris 1914.

Zeiss, Karl: Die Staatsidee Pierre Corneille's m. einer Einl. über die pol. Lit. Fr.'s v. d. Renaiss. bis auf Corneille in ihren Hauptvertretern. Leipzig 1896.

Zeller: Philosophie der Griechen III 1 u. 2. Leipzig 1909.

Lebenslauf.

Ich, Kurt Willner, wurde am 7. September 1907 als Sohn des Lehrers Karl Willner in Berlin-Johannisthal geboren. Ich gehöre der evangelischen Kirche an. Ostern 1926 bestand ich die Reifeprüfung auf dem Humboldt-Realgymnasium in Berlin-Oberschöneweide. Vom Sommersemester 1926 ab studierte ich auf den Universitäten Berlin und Heidelberg neuere Sprachen, Geschichte und Philosophie und nahm in den Sommerferien 1927 und 1928 an Ferienkursen in Dijon und Grenoble teil.

Vorlesungen und Uebungen besuchte ich bei den Herren Professoren: Brandl, Brackmann, Buschke, Dessoir, Dibelius, Freund, Gamillscheg, Herrmann, Holtzmann, Hoppe, Walter Hübner, Hildebrand, Kaskel, Marcks, Meinecke, Meißner, Oncken, Petrone, Pender, Schüler, Spranger, Stumpf, Wechssler, Windelband (in Berlin); Curtius, Faust, Hoops, Olschki, v. Raumer (in Heidelberg).

Für die Anregung zu meiner Dissertation und für freundliche Förderung bin ich Herrn Professor Dr. Wechssler zu Dank verpflichtet.